

# معنای حقیقت از منظر حکمای مسلمان باتاکید بر آثار ابن عربی

محسن حبیبی<sup>۱</sup>، محمدصادق رضایی<sup>۲</sup>

## چکیده

حقیقت و معنای آن همواره در طول تاریخ، محل بحث و بررسی عرفا و فلاسفه بوده است. فلاسفه عمدتاً حقیقت را بمعنای منطقی آن لحاظ کرده‌اند؛ اگرچه توسط برخی فلاسفه همچون ملاصدرا در فلسفه اسلامی و هایدگر در فلسفه غرب، حقیقت بمعنای وجودی خود نیز مورد توجه قرار گرفته و بسیار به فهم خاص عرفای اسلامی از معنای حقیقت نزدیک بوده است. معنای حقّ از نظر عرفا بشدت متأثر از معنای آن در فرهنگ قرآنی و روایی است. از جمله اسماء الهی یاد شده در قرآن «حق» است و خداوند باریتعالی از خود با این نام یاد کرده است. حکمایی چون ابن عربی برای تثبیت مذهب خویش استناد به آیات و روایات را سرلوحه کار خود قرار داده‌اند. عرفای مسلمان به این واقعیت دست یافته‌اند که تنها یک حقیقت در عالم وجود دارد و آن ذات باری

۱۰۱

۱. استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول)؛ mohsenhabibi212@gmail.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی؛ mohammad.s.rezaee@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۴/۶/۷ تاریخ تأیید: ۹۴/۹/۴



است و غیر از او هر چه لباس وجود پوشیده، اعتباری و ظهورات آن حقیقت بحت و بسیط است. به همین دلیل است که عرفا مذهب فلاسفه‌یی را که قائل به وحدت تشکیکی وجود هستند، آمیخته با شرک دانسته و خود قائل به وحدت شخصیه و حقیقیه وجود شده‌اند. از اینرو، تنها راه شناخت حقیقت را قرب و نزدیکی به آن تلقی کرده و بدنبال یافتن راههایی برای نزدیک شدن به آن حقیقت اصیل بوده‌اند. از سوی دیگر، عارف، نفس انسان را کاملترین مظهر الهی میدانند و به این ترتیب اولین قدم در عرفان اسلامی برای دستیابی به معرفت‌الله، نیل به معرفت‌النفس است. ابن‌عربی نیز برای شناخت آن حقیقت واحد سیر و سلوک الی‌الله را حیاتی میدانند.

**کلیدواژه‌ها:** حقیقت، معرفت حق، حکمای اسلامی، عرفان اسلامی، ابن‌عربی

\* \* \*

## ۱. مقدمه

«حق» مفهومی است که هر انسانی بنوعی با آن آشناست و اغلب درباره آن سخن می‌گوید و استدلال می‌آورد. بطور مرتب انسانها مدعی آن میشوند و یا حقی را منکر می‌گردند. این مفهوم از جمله مبنایی‌ترین موضوعات اندیشه بشری بوده و همواره مورد اهتمام و مطمح‌نظر فیلسوفان قرار گرفته و همچنین بعنوان هدف غایی، همّت سالکان و عارفان را به خود جلب کرده است. ویژگی خاص فرهنگ اسلامی موجب شده که استدلالی‌ترین فیلسوفان مسلمان، بنحوی نگاهی اشراقی و عارفانه داشته باشند و از اینرو میتوان در این فرهنگ گفتگویی قابل فهم و عالمانه میان فیلسوف و عارف ترتیب داد و در این وادی با تمامی اختلافات و تفاوت‌های اندیشه‌یی، قائل به حکمتی فراگیر و مشترک شد.

در ادیان و بخصوص اسلام نیز به حق هم در معنای «حق بودن» و هم در معنای «حق داشتن» توجه شده است. هرچند معنای اولی در هستی‌شناسی و دومی در زندگی فردی و اجتماعی انسانها ریشه دارد، اما معنای دوم نیز به معنای اول



بازمیگردد و بدون آن ریشه خود را از دست می‌دهد. اساس همه موجودات حق است و هر موجود و بتبع آن هر انسانی حقوقی دارد و ادیان همواره بر حق خواهی و مبارزه با ظلم و ستم تأکید ورزیده‌اند. در اندیشه اسلامی مسئله حق گستردگی خاصی دارد که از یکسو در قلمروهای گوناگون سیاسی، اخلاقی، حقوقی و اقتصادی و از سوی دیگر در قلمروهای زندگی فردی، خانوادگی، ملی و بین‌المللی مطرح است. باجمال با مراجعه به منابع دینی و کتابهای اندیشمندان مسلمان میتوان گستردگی بسیار مسئله حق را به اثبات رساند. با توجه به این مطلب، در اندیشه اسلامی مسئله حق دارای دو ویژگی بنیادین و مهم است که عبارت است از: رابطه حق با باورهای دینی (وجه وجودی حق) و رابطه حق با اخلاق و قانون. از آنجایی که موضوعات دینی و قرآنی تأثیر بسزایی در نوع اندیشه فلاسفه و اندیشمندان مسلمان دارند، مسئله حق در میان اینان وجوه مشترک زیادی دارد.

از جمله وجوه مهم و قابل اعتنای این فرهنگ، حکمت اسلامی است که با وجود تمامی تلاشی که در بررسی ابعاد آن صورت گرفته، اما هنوز جای کار بسیار دارد. از جمله حیطه‌هایی که میتوان گفت در آن کار چندانی صورت نگرفته، نگرش به حکمت ذوقی و عرفان بعنوان علم است. در بستر این حکمت است که علم و معرفت مشخصه اصلی عرفان اسلامی میگردد. در عرفان اسلامی بهترین راه سلوک، راه شناخت حقیقت است و از اینرو تصوّف در عالم اسلامی به عرفان نیز شناخته میشود. در این سنت، سالک با شناخت و معرفت حقیقی به مرتبه عارفِ واصل نایل میگردد.<sup>(۱)</sup>

برای فهم معنای واژه حق و حقیقت باید توجه داشت که این واژه را میتوان بنحو ادبی و اصطلاحی مورد بررسی و تعمق قرار داد. در اینجا قصد نداریم به بررسی ادبی واژه حق بپردازیم و مخاطبان برای مطالعه بیشتر در این زمینه به مقاله «معنای حق در



نگاه اندیشمندان اسلامی»<sup>(۲)</sup> مراجعه نمایند. بطور کلی، معانی لغوی متعددی برای واژه «حق» لحاظ شده است، اما از میان معانی فوق، معنای «مطابق با واقع بودن»، «سلطنت»، «ثبوت» و همچنین «ثابت» (که معنای وصفی دارد)، ظهور و نمود بیشتری دارد. اما آنچه در این نوشتار مدنظر است، معنای اصطلاحی حق و حقیقت میباشد. حق معانی اصطلاحی بسیار متفاوتی در علوم گوناگون از جمله فلسفه، فقه، حقوق، اخلاق و سیاست دارد و گاهی معنای آن در یک اصطلاح، با معنای آن در اصطلاحی دیگر کاملاً متفاوت است. در اینجا از توضیح معنای فقهی و حقوقی و سیاسی حق صرف نظر کرده و تنها به ذکر معنای فلسفی و حکمی حق و حقیقت میپردازیم که بسیار به معنای عرفانی در دست تحقیق این نوشتار نزدیک است.

با تحقیق در آثار حکمای مسلمان مشاهده میگردد که حق عمدتاً بمعنای مطلق وجود که در خارج فعلیت دارد، مورد نظر بوده است؛ برای نمونه ملاصدرا در کتاب *الاسفار الاربعه*، هستی در عالم عین و جهان خارج را بطور مطلق «حق» مینامد.<sup>(۳)</sup> این معنا مورد نظر حاجی سبزواری نیز بوده است.<sup>(۴)</sup> ملاصدرا معنای دیگری نیز برای حق برشمرده که در معنای اول، حقیقت وجود در اعیان، خواه واجب باشد یا ممکن و خواه جوهر باشد یا عرض را حق مینامد.<sup>(۵)</sup> در معنای دوم وی اعتقاد و قولی که مطابق با واقع و نفس الامر است را بمعنای حق میدانند.<sup>(۶)</sup> این معنا در نظام سهروردی که مبتنی بر شهود و رؤیت است نیز جایگاهی ویژه دارد. وی قول و اعتقادی که با واقعیت عینی مطابقت داشته باشد را «حق» مینامد.<sup>(۷)</sup>

فارابی معتقد است موجودات از آن جهت که معقول در نظر گرفته شوند «حق» و از آن جهت که با وجه معقول سنجیده نشوند «موجود» نام میگیرند. از اینرو، خداوند از هر دو جهت «حق» نامیده میشود و از هر موجود دیگری «اولی به حق» بودن است.<sup>(۸)</sup> شیخ الرئیس بتبع فارابی برای حق معانی سه گانه مطلق وجود خارجی، وجود دائم و قول مطابق واقع را ذکر کرده است.<sup>(۹)</sup> از اینرو، نتیجه میگیریم که ابن سینا در *الهیات شفا* به معنایی از حق اشاره میکند که بسیار نزدیک

۱۰۴



به معنای مورد نظر عارفان مسلمان است. استاد مطهری در شرح فصل ششم از مقاله هشتم *الهیات شفا* آورده است که «حق» گاهی بمعنی واقعیت (وجود خارجی) داشتن است؛ به این معنی که شیء حقیقت دارد و ثابت است و بودن و وجود خود را از چیزی دیگر نگرفته است. به این اعتبار، تنها واجب‌الوجود بالذات حق است، بلکه حق مطلق و واقعی اوست و به غیر او اطلاق «حق» کردن با نوعی شائبه مجاز همراه است.<sup>(۱۰)</sup>

بر این اساس، علامه حسن‌زاده آملی نیز حق را بمعنی حقیقت عینی داشتن گرفته است. حق یعنی موجودی که راهی به بطلان آن نیست؛ خواه موجود بالذات باشد، خواه موجود بالعرض.<sup>(۱۱)</sup> بنابراین، «حق» بمعنی وجود ثابت محض و بحت و بسیطی است که آمیخته به بطلان (عدم) نبوده و زوال و نیستی در او راه نمیابد.

معنای دیگری از حق که از آیات قرآن استخراج شده، مبتنی بر توجه به غایت و مقصود است. در این معنی، «حق» به اعتبار غایات اشیاء در مقابل عبث و پوچ قرار میگیرد. بعبارت دیگر، اشیاء به اعتبار غایات خودشان «حق» هستند.<sup>(۱۲)</sup> سهروردی در آثار خود به این معنا توجه کرده است. زیرا او علاوه بر معانی سه‌گانه ابن‌سینا سه معنای دیگر برای حق ذکر میکند؛ یعنی آنچه شیء شایسته آن است، رسیدن شیء به غایت مقصودش و داشتن غایت صحیح عقلانی است.<sup>(۱۳)</sup>

از آنچه گذشت، نتیجه میگیریم که حق در معنای فلسفی خود نزد فیلسوفان مسلمان به معنای متفاوتی مورد نظر بوده است و در ادامه خواهیم دید که کدامیک از این تعاریف و معانی و براساس چه دلایلی به معنای عرفانی واژه حق نزدیک‌ترند.

### ۳. معنای حق در قرآن کریم

در قرآن بحث حق جایگاه ویژه‌ی دارد و بارها بر آن تأکید شده است. واژه حق در این کتاب جاودان حدود ۲۴۷ بار با ترکیب، ۲۲۷ بار بصورت «الحق»، ۱۷ بار



بصورت «حَقًّا» و ۳ بار بصورت «حَقَّه» بکار رفته است، اما در بیش از ۲۰۰ مورد مفهوم حقوقی ندارد.<sup>(۱۴)</sup> عبارت دیگر، تنها حدود ۱۵٪ از معنای حق در قرآن ریشه حقوقی دارد. در اینجا باختصار به بررسی معانی غیرحقوقی حق از منظر قرآن کریم پرداخته و از توضیح معانی حقوقی حق در این کتاب منزل بدلیل افتراق آن با موضوع بحث صرفنظر مینماییم.

حق در معنای غیرحقوقی خود در قرآن کریم گاهی بعنوان صفت برای خداوند استعمال شده است؛ «ذلک بأن الله هو الحقُّ» (حج/۶۲) به این دلیل که خداوند حق است. در برخی آیات نیز درباره «کارهای خدای متعال» و بمعنی «فعل حکیمانه» بکار رفته است؛ «ما خلق الله السموات و الارض و ما بینهما الا بالحق»؛ خدا آسمانها و زمین و آنچه را که در میان آن دو است «جز به حق نیافرید» (روم/۸) حق در این آیه شریفه در مقابل عبث، لهو، لعب و لغو قرار دارد و به فعل و عملی اطلاق میشود که از شخص حکیمی صادر شده که دارای هدفی شایسته است. منظور از «فعل حکیمانه الهی» این است که افعال خدا از روی لهو و لعب و عبث نیست، بلکه حکیمانه و از روی مصلحت است. در معنایی دیگر حق بمعنی خود حقیقت و واقعیت در قرآن کریم بکار رفته است؛ «قَالَ مَا خَطْبُكَ إِذْ رَاوَدْتَنِّي يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ» (یوسف/۵۱)؛ یعنی به خود آن واقعیت خارجی از آن جهت که اعتقاد به آن تعلق میگیرد، حق اطلاق میشود. مفهوم «حق» در قرآن گاهی در مورد وعده‌های خداوند بکار میرود و تأکید میشود که وعده‌های خدای متعال حق است؛ «فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ لَآ يَسْتَخِفُّكَ الَّذِينَ لَآ يُؤْقِنُونَ؛ پس صبر کن که وعده خدا حق است. مبدا آنان که به مرحله یقین نرسیده‌اند، تو را بی‌ثبات و سبکسر گردانند» (روم/۶۰).<sup>۱۰۶</sup>

در نهایت گاهی حق بمعنی «هدایت» و در مقابل ضلالت و گمراهی مطرح میگردد؛ «فَذَلِّكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصِرُّونَ» (یونس/۳۲).

#### ۴. معنای حق و حقیقت در حدیث حقیقت امیرالمؤمنین(ع)

در گفتار و سیره عملی پیامبر گرامی اسلام(ص) و امامان معصوم(ع) نیز بگونه‌یی جدی به مبحث حق در ابعاد گوناگون آن پرداخته شده است. در فهم معنای حق و حقیقت از نظر عرفا، ذکر حدیث مشهور به «حدیث حقیقت» امیرالمؤمنین(ع) لازم و ضروری است. بسیاری از اندیشمندان و عرفا همواره در طول تاریخ به شرح و توضیح این کلام شریف اقدام نموده‌اند، از آن جمله میتوان به ملاعبدالله زنوزی اشاره کرد که کتاب *انوار جلیه* را بطور کامل به شرح همین حدیث اختصاص داده است. البته برخی از بزرگان تنها به نقل متن حدیث پرداخته‌اند که از آن جمله میتوان به ملامحسن فیض کاشانی در *مجهه البیضاء* اشاره نمود. اما ما در اینجا از سید حیدر آملی بعنوان یکی از شارحان مکتب ابن‌عربی بهره برده‌ایم که در چندین موضع از کتاب *جامع الأسرار و منبع الأنوار* و همچنین *المقدمات من کتاب نص النصوص* به شرح و توضیح این حدیث پرداخته است. بجهت اهمیت این حدیث در بحث حقیقت و توجه ویژه‌یی که عرفا برای این حدیث قائلند، متن آن از کتاب *جامع الأسرار و منبع الأنوار* به عینه و با اندکی تلخیص در ذیل نقل میشود.<sup>(۱۵)</sup>

مَرُورٍ عَنْ كَمِيلِ بْنِ زِيَادِ النَّخَعِيِّ أَنَّهُ سَأَلَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ  
الْحَقِيقَةِ بِقَوْلِهِ: «مَا الْحَقِيقَةُ؟»  
فَقَالَ لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا لَكَ وَالْحَقِيقَةُ؟  
قَالَ: أَوْ لَسْتُ صَاحِبَ سِرِّكَ؟  
قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: بَلَى وَلَكِنْ يَرْتَشِعُ عَلَيْكَ مَا يَطْفَحُ مِنِّي.

۱۰۷ هنگامی که کمیل بن زیاد نخعی از امیرالمؤمنین(ع) در مورد حقیقت پرسید، امام(ع) ابتدا پاسخی به او نداد و وی را مناسب ورود به این وادی ندانست. اما کمیل ابتدا از منزلت خود نزد امام(ع) و اینکه از اصحاب سرّ اوست میگوید، ولی امام(ع) باز از پاسخ دادن به او طفره می‌رود تا بالأخره کمیل چنین میگوید:



قَالَ: أَوْ مَثَلَكِ يَخِيبُ سَائِلًا؟

قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْحَقِيقَةُ كَشَفُ سُبْحَاتِ الْجَلَالِ مِنْ غَيْرِ إِشَارَةٍ.

کمیل با استفاده از روح آیه شریفه «وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ» (ضحی/ ۹) به امام (ع) عرضه میدارد که مانند تویی درخواست‌کننده را ناامید نمیگذارد. در اینجاست که امام (ع) در شش فقره و در حدّ ظرفیت و گنجایش کمیل و البته بترتیب و در کمترین کلمات، توضیحاتی را درباره «حقیقت» بیان میفرماید. حضرت (ع) ابتدا از پرده برداشته شدن از مقام جلالی (نه جمالی) بعنوان اولین و ریشه‌ی‌ترین وجه حقیقت سخن میگوید. سید حیدر آملی این انتخاب را بدین علت میداند که جلال بر جمال تقدّم دارد، زیرا بنظر او کشف سبحات جمال ممکن نیست، مگر بعد از کشف سبحات جلال. این به دلیل آن است که در سلوک عارف سیر از کثرت به وحدت (از خلق به حق) شروع میشود و جلال مخصوص به اسماء و صفات است ولی جمال مخصوص به ذات. پس این فقره از کلام امیرالمؤمنین (ع) بنا بر نظر سید حیدر به رفع کثرت اسمائی بعد از رفع کثرت خلقی اشاره میکند که هر دوی این کثرات را در مجموع مظاهر میگویند. «من غیر اشاره» نیز یعنی این کشف بدون هیچ اشاره‌ی اعم از اشاره عقلی یا حسی است. بنظر سید حیدر این کلام بصورت رمزی به احاطه حق تعالی و اطلاقش اشاره میکند. زیرا وجود محیط مطلق اصلاً و رأساً قابل اشاره نیست. سپس کمیل این مقدار از راهنمایی را کافی نمیداند و بیشتر طلب مینماید و این طلب چندین بار تکرار میشود.

قَالَ: زِدْنِي بَيَانًا

قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَحْوُ الْمَوْهُومِ مَعَ صَحْوِ الْمَعْلُومِ.

۱۰۸

در این بخش نیز امام علی (ع) به این نکته اشاره مینماید که برای سالک در محضر حقیقت موهومات محو میشوند و از بین میروند. در اینجا موهومات یعنی آنچه غیر وجود حقّ جلّ و علاست؛ یعنی مخلوقات که نقش خیالی موهومی بیش نیستند و بدلیل استیلاء قوه وهم بر اندیشه و همچنین شیطان بر روح آدمی رسوخ و





استیلاء یافته‌اند. این پاکی سالک از موهومات به‌مراه رسیدن به معلوم حقیقی یعنی حق تعالی و رفع حجاب از او اتفاق می‌افتد. زیرا با خروج حجابها از قلب، در واقع ابرها از برابر آسمان و نور حقیقی کنار می‌رود و حق برای سالک ظهور مینماید. به نظر سید حیدر آملی این فقره به آن حدیث نبوی اشاره میکند که رسول اکرم (ص) میفرماید: «سَتَرُونَ رَبُّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ»؛<sup>(۱۶)</sup> یعنی بعد از رفع حجب که ممکن است به طُرُق مختلف روی دهد، همچون مرگ، انسان پروردگار خود را مانند ماه شب چهارده مشاهده میکند. بی‌شک منظور از مشاهده ربّ توسط عبد بمعنای مشاهده بصری و ظاهری نیست و از اینرو تفسیری که سید حیدر آملی در اینجا ارائه داده، بنظر مناسب و درست میرسد.

قَالَ: زِدْنِي بَيَاناً

قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هَتَكَ السِّتْرَ لِغَلْبِهِ السِّرِّ.

سید حیدر آملی برای این فقره دو احتمال ذکر کرده است. یکی آنکه منظور این باشد که هر کس این سرّ برایش غلبه پیدا کند (مانند حلاج)، روحاً توان إخفاء آن را ندارد و در اینجاست که این سرّ را اظهار میکند. او چنین تمسک مینماید که این آشکار نمودن سرّ مانند افعال و گفتار شخص مستی است که از خود اختیاری ندارد. معنای دوّمی که سید حیدر به آن اشاره کرده این است که کسی که این سرّ بر او غلبه یافته، دیگر به مظاهر که در واقع استتارکننده حق هستند، التفاتی ندارد و تنها ظاهر مظاهر را مشاهده میکند. بنابراین، در اینصورت معنای این فقره اینگونه تفسیر میگردد که در این مرحله، از وجه محجوب بطور کلی رفع ستر و حجاب میشود.

۱۰۹

قَالَ: زِدْنِي بَيَاناً

قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: جَذَبُ الْأَخْذِيهِ بِصِفَةِ التَّوْحِيدِ.

سید حیدر آملی این فقره را نیز شاهی برای همان کلام قبلی خود میداند؛ زیرا بنظر او بعد از اینکه رفع حجاب بصورت کلی صورت گرفت، فرد سالک،



جذب احدیت ذاتی حقّ میشود که هیچ کثرتی با آن وجود ندارد. این یعنی توحید صرف و وحدت محضه‌یی که عرفا به آن حضرت جمع یا مقام فنای محبّ در محبوب نیز گفته‌اند. در اینجا اوج بریدن از خلق و رسیدن به حقّ است و به بیان دیگر، سفر از خلق به حقّ به انتها رسیده است. از اینرو، بعد از این مقام، هنگامی که کمیل توضیح بیشتری طلب میکند، حضرت(ع) به کیفیت ظهور حقّ یعنی مقام فرق بعد از جمع (سیر در حقّ با حقّ و همچنین سیر از حقّ به خلق با حقّ) اشاره مینماید.

قَالَ: زِدْنِي بَيَانًا

قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: نُورٌ يَشْرُقُ مِنْ صُحْبِ الْأَزَلِ فَتَلُوحُ عَلَى هَيْكَلِ التَّوْحِيدِ آثَارُهُ.

حقّ جلّ و اعلا که حقیقت نامیده شده در کلام امیرالمؤمنین(ع) همان نوری است که طلوع میکند و میتابد؛ یعنی از سوی مشرق صبح ازلی که همان ذات مطلقه الهی است رخ برمیدارد و بر مظاهر و شکلهای وجود روشنایی میدهد. در اینصورت است که آثار، افعال، کمالات و خصوصیات موجودات که در واقع روشن شده از نور حقیقت اصلی هستند، نمایان میشود؛ به این معنی که ذات در مظاهر اسماء و صفات ازلی و ابدی ظهور کرده است. در این مرحله، سالک وحدت را در صورت کثرت یعنی جمع را در عین تفصیل مشاهده میکند و وجود تفصیل را در عین همان جمع میبیند. از این توضیح میتوان آن کلام دیگر حضرت(ع) را که میفرمایند: «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا أزدَدْتُ يَقِينًا»<sup>(۱۷)</sup> فهمید و مقصود آن را دریافت. از اینرو، وقتی برای بار دیگر کمیل توضیح بیشتری میطلبد، حضرت(ع) با استعاره‌یی زیبا میفرماید:

قَالَ: زِدْنِي بَيَانًا

قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِطْفِئِ السِّرَاحَ، فَقَدْ طَلَعَ الصَّبْحُ.

یعنی هنگامی که انسان به این مرحله از شهود میرسد، مانند آن است که در



محضر خورشید قرار گرفته و از اینرو نیازی به چراغ ندارد. هنگامی که پای شهود و رفع حُجُب به میان می‌آید، دیگر نیازی به چراغ عقل و سؤال زبانی نیست و زمان طلوع صبح، کشف است و مشاهده وجه حق در آن.

از این روایت میتوان اینگونه برداشت کرد که برای روشن شدن حقیقت تا زمانی به کلمات نیاز داریم که اصل حقیقت مورد بررسی قرار نگرفته باشد و مدنظر جلوات نزولی و صعودی آن باشد. اما وقتی سخن از خود حقیقت به میان می‌آید، دیگر جای سخن نیست و واسطه (کلمه و کلام) هرچند تمام آن چیزی است که ما با آن سروکار داریم، از میان برمیخیزد و جای وصول است و چشیدن. در اینجا است که اصل نور نمایان شده و نیازی به چراغ نیست و آن را باید خاموش کرد. این نقطه اشتراک تمامی عارفان با هر دین و مسلک و آیینی است که اساس حقیقت با بی‌حرکتی، سکوت و از میان رفتن دوئیت و من و تویی همراه است. از این مرتبه چیزی نمیتوان گفت و شنید و هیچ ظهوری از آن وجود ندارد که خود اصل ظهور است. در واقع، اینگونه احادیث شریف به برداشت عارفان مسلمان از حقیقت، عمق و ژرفای خاصی بخشیده و معلوم نبود بدون چنین تعالیمی، فهم ایشان از حقیقت در چه مرتبه‌یی قرار میگرفت.

##### ۵. حقیقت در نظر فلاسفه و تفاوت‌های آن با معنای مورد نظر عرفای اسلامی

آنچه فلاسفه بعنوان حقیقت مطرح کرده‌اند، بنوعی با دیدگاه عرفا درباره حقیقت متفاوت بوده است. «حقیقت» نزد فلاسفه عمدتاً بمعنی مطابقت و همخوانی با واقع در وصف یک خبر یا گزاره است؛ یعنی گزاره‌یی که صادق بوده و کاذب نباشد، متّصف به وصف «حقیقت» است. البته در سنت فلسفه اسلامی حتی در میان استدلالیترین فیلسوفان همچون ابن‌سینا معنای وجودی حق نادیده گرفته نشده است؛ گرچه بدلیل ویژگی و خصیصه ذاتی فلسفه برهان‌محوری که ابن‌سینا تابع آن است، موضوع حقیقت بطور مبسوط در مبحث صدق قضایا و مطابقت مطرح شده

۱۱۱



محسن حبیبی، محمد صادق رضایی؛ معنای حقیقت از منظر حکمای مسلمان با تأکید بر آثار ابن‌عربی

سال ششم، شماره چهارم  
بهار ۱۳۹۵  
صفحات ۱۰۱-۱۲۸

و معنای «حقیقت منطقی» اهمیت بیشتر پیدا کرده و وجهه غالب حقیقت قلمداد شده است، ولی ابن‌سینا در ذکر معانی سه‌گانه حق، به دو مفهوم وجودی برای آن یعنی حقیقت بمعنای وجود دائم و حقیقت بمعنای وجود عینی نیز اشاره نموده است.<sup>(۱۸)</sup> البته بعدها این دو معنای از حقیقت، بیشتر مورد توجه فیلسوفان وجودی مانند ملاصدرا قرار گرفته است و آنها بدلیل نقد فلسفه‌های عقلی، به معنای صدق از حقیقت کمتر از ابن‌سینا توجه نشان داده‌اند. در مقابل، در اصطلاح عرفا حق بمعنای وجودی جایگاهی خاص و ویژه دارد. همانگونه که پیش از این اشاره شد، قیصری بعنوان یکی از شارحان ابن‌عربی در ابتدای مقدمه خود بر شرح فصوص موضوع این علم را وجود برمی‌شمرد و معتقد است وجود همان «حق» است.<sup>(۱۹)</sup> لازم بذکر است که ابن‌سینا در اواخر کتاب *اشارات* آنجا که علم شهودی عارفان را پذیرفته و سعی میکند توجیهی نظری برای آن دست و پا کند، راه دستیابی به چنین ادراک بی‌واسطه‌یی را سیر و سلوک و تهذیب نفس قلمداد میکند و معتقد است ادراک شهودی و وصل تنها در شأن کسی است که بوسیله سیر و سلوک و ریاضت، استعداد چنین مقام رفیعی را یافته است.<sup>(۲۰)</sup> به بیان دیگر، از نظر او برتری معرفت عرفانی در این است که یگانه معرفت دور از تقلید است، درست برخلاف فلسفه. زیرا در فلسفه، هر یک از فلاسفه یا به مکتب خاصی وابستگی دارند که مقلد آن مکتب محسوب میشوند و یا اگر در فکر مستقل هستند، باز در اندیشه و تفکر از مقلدات قیاسی بهره می‌برند و در هر دو صورت پیرو و مقلد این اصول محسوب می‌گردند. زیرا مبادی و مقلدات، واسطه درک حقایقند، به همین دلیل است که ابن‌عربی تعقل را نیز نوعی تقلید بشمار می‌آورد.<sup>(۲۱)</sup>

۱۱۲

یکی دیگر از فلاسفه‌یی که در توجه به آرایش در فهم حقیقت نزد فلاسفه و نزدیکی آن به عرفا میتواند راهگشا باشد، فیلسوف آلمانی معاصر، هایدگر است. او برای بررسی «ذات حقیقت» کار را با تحلیل معنای رایج منطقی حقیقت یعنی مطابقت ذهن با عین شروع میکند. وی برداشت رایج مطابقت که مبتنی بر جدایی



ذهن و عین است را مورد نقد قرار داده و تلاش میکند بنیادی وجودشناختی برای این تعریف فراهم آورد. بنظر او حقیقت بمعنای ظهور و ناپوشیدگی<sup>۱</sup> است و متذکر میشود که اگر بخواهیم وصف «حقیقت» را برای قضیه یا تصدیق بکار ببریم، باید آن را برحسب «ناپوشیدگی» (ظهور و انکشاف) تفسیر کنیم. بر این اساس، قضیه‌یی صادق است که هستی موضوع (شیء) را نپوشاند و به آن اجازه آشکار شدن و انکشاف بدهد.<sup>(۲۲)</sup> باعتقاد او حقیقت در حوزه موضوعات مطرح در وجودشناسی بنیادین قرار میگیرد.<sup>(۲۳)</sup> در این حالت، تحلیل مقدماتی این پدیدار ما را با تحلیل مفهوم دازاین مواجه میکند. ازاینرو، هایدگر بحث از حقیقت را به شناخت وجودی پدیدار حقیقت میرساند و اینگونه توضیح میدهد که یکی از شئون وجودی در عالم بودن انسان، این است که انسان، به موجودات علم و معرفت پیدا میکند. بنابراین، ناپوشیدگی و ظهور دازاین یعنی ظهور موجودات در عالم. در نتیجه، در مفهوم «حقیقت»، پدیدار آن و همچنین علم به آن دازاین، به همان اصالت و اولییتی که موجود برای کامل شدن نیاز دارد، نقش و سهم دارد.<sup>(۲۴)</sup> در کنار این مطالب، هایدگر از بابی دیگر درباره حقیقت سخن میگوید. او ریشه اصلی این ظهور و انکشاف را در یک ناپیدایی میداند و معتقد است که حرف نفی «آ» در ابتدای «آلتیئا» در زبان یونانی بمعنای نفی بکار میرود؛ یعنی «نا» در ابتدای «ناپوشیدگی» به قلمرویی از هستی اشاره میکند که هنوز به تجربه درنیامده است. از اینرو، حقیقت همواره با خفاء و پوشیدگی ملازم است؛ یعنی پوشیدگی همیشه مقدم بر انکشاف و گشودگی است. زیرا فقط آنچه پنهان است، میتواند آشکار شود.<sup>(۲۵)</sup> به این ترتیب از دیدگاه هایدگر، حقیقت یعنی ظهور آنچه در مقام پوشیدگی است؛ یعنی بمعنای چیزی که از دل خفاء و پوشیدگی بیرون آمده و آشکار شده است.<sup>(۲۶)</sup> ازاینرو میتوان گفت حقیقت در مقام ذات، امری ثابت است و دارای مراتب نیست، اما هنگامی که به ظهور برسد غیرثابت بوده و به نسبت مراتب طی شده ظهور بیشتری مییابد. اما این

۱۱۳

1. *aletheia*



محسن حبیبی، محمد صادق رضایی؛ معنای حقیقت از منظر حکمای مسلمان با تأکید بر آثار ابن عربی

سال ششم، شماره چهارم  
بهار ۱۳۹۵  
صفحات ۱۰۱-۱۲۸

برداشت هایدگر متفاوت از برداشت متعارف در فلسفه و فیزیک است. زیرا در فلسفه و فیزیک حقیقت همواره امری ثابت است. زیرا یا گزاره با واقع مطابق است یا نیست. به همین دلیل است که می‌توانیم بگوییم مطلب بیان شده توسط هایدگر بیشتر با حقیقت عرفانی همخوانی دارد تا فلسفی. در عرفان اسلامی نیز حقیقت با مراتب سلوک مرتبط است. حقیقت در مرتبه ذات ثبوت دارد، اما در مرتبه ظهور دارای مراتب است. هرچه سالک اوج می‌گیرد، حقیقت ظهور بیشتری می‌یابد و سالک به ظهور بیشتری از هستی می‌رسد. برخلاف حقیقت مطرح در منطق و یا حقیقت فیزیکی، در عرفان این انسان است که در ظهوری که برایش رخ می‌دهد کاشف حقیقت می‌شود. با این بیانات است که تفاوت عارف با متکلم برغم وحدت موضوعی علومشان مشخص می‌گردد، زیرا در علم کلام فرد بدنبال گزاره‌های خبری صادق است، ولی در عرفان هر چند معرفت حصولی و گزاره‌ی نفی نمی‌شود، لیکن این نوع از معرفت و علم مطرح نیست و توجه تام به معرفت حضوری (نه حصولی) است.

درست است که در باب ظهور حقیقت مشابهت‌هایی میان کلام هایدگر با سخنان عارفان مسلمان وجود دارد، اما تفاوت‌هایی را نیز می‌توان در این میان یافت؛ از جمله این تفاوتها آن است که نزد هایدگر حقیقت همان ناپوشیدگی (ظهور) است که در پوشیدگی و خفاء ریشه دارد، اما آن مقام خفاء دیگر خود حقیقت نیست، بلکه حقیقت تنها بمعنای همان ناپوشیدگی است که لازمه‌اش پوشیدگی است. اما در عرفان اسلامی، درست است که هر ظهوری در ذاتی ریشه دارد که نسبت به آن هیچ علمی نمیتوان داشت، ولی آن ریشه نیز خود حقیقت تلقی می‌شود. در عرفان اسلامی، حقیقت بر مبنای آیه قرآن، اصلی است که هم ظاهر دارد و هم باطن؛ «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید/۳). در حکمت اسلامی نیز چنین است، در حالی که نزد هایدگر حقیقت مساوی با ناپوشیدگی یعنی ظهور است که لازمه‌اش ناپیدایی و خفاء است. هرچند اشاره به موضوع ظهور بعنوان یکی از اصلیت‌ترین

۱۱۴



مفاهیم مرتبط با حقیقت در عرفان ابن عربی و همچنین دیگر حکمای مسلمان مورد اهتمام است، اما نزد حکمای مسلمان هیچگاه حقیقت بعنوان وجود حق جدای از تجلیات او در نظر گرفته نشده است.

از طرف دیگر، اختلاف بین فلاسفه و عرفا را از دیدگاهی دیگر نیز میتوان مورد بررسی قرار داد. حقیقت در نظر فلاسفه اسلامی بر مبنای تفاوت بین وجود و ماهیت و وحدت تشکیکی وجود شکل گرفته است. لازم به توضیح است که سوفسطائیان معتقد بودند این عالم با تمام سعه و گستردگی، عالمی پوچ و بدون واقعیت است؛ عالمی پنداری و خیالی است که در آن آنچه را در بدو نظر به اصالت مینگریم، در حقیقت جز امر موهوم چیزی نیست. فلاسفه یونان عالم را دارای واقعیت و اصالت میدانستند و معتقد بودند در عالم، حقایق ثابت و امور واقعیتداری که عالم خارج را تشکیل میدهند، وجود دارند و بدون شک، لفظ واقع و حقیقت و اصیل و وجود و غیره همگی حکایت از آن واقعیت مینمایند. وقتی فلاسفه بیشتر در موجودات خارجی تأمل کردند، آنها را دارای دو جهت و حیثیت یافتند؛ وجود و ماهیت و چون دیدند که در خارج یک چیز وجود دارد نه دو چیز، بناچار عنوان نمودند که اصل و واقع در خارج باید یک چیز باشد نه دو چیز و از آنجا که اصالت ماهیت در خارج بواسطه وجود است، پس حکم به اصالت وجود دادند. بنابراین، وجود، اصیل و حقیقی است و ماهیت اعتباری و غیرحقیقی. در ادامه ایشان بیان داشتند که این وجود وحدت تشکیکی دارد و آن چیزی است که فلاسفه بعنوان حقیقت بدان معتقدند.<sup>(۲۷)</sup>

اما عرفا درست در طرف مقابل ایشان قرار دارند. آنها هرگونه قائل شدن تشکیکی برای مراتب وجود را محدود کردن ذات حق میدانند. عرفا معتقدند اگر ما یکی از موجودات را در نظر بگیریم، چون آن را حقیقت اصیلی دانسته‌ایم، در اینصورت، اصیل حتماً وجود او میباشد و غیر وجود او باطل است. لازمه این اعتقاد، انکار وجود از سایر موجودات نیست و این کاملاً متفاوت از دیدگاه سوفسطائیان است که هیچ

۱۱۵



امر حقیقی را قبول نداشتند؛ بعنوان مثال وقتی می‌گوییم «علی در کشتی حرکت دارد»؛ حرکت علی در کشتی بواسطه حرکت کشتی بوده و اگر کشتی ثابت باشد، علی هم ثابت است. در اینمورد هم می‌گوییم: «علی موجود است»؛ یعنی یک وجودی هست که موجود است و علی بواسطه آن وجود موجود است. این همان معنی وحدت شخصیه و وحدت حقیقیه وجود است که عرفا بدان اعتقاد دارند.<sup>(۲۸)</sup> حافظ این معنی را چنین بیان میدارد:<sup>(۲۹)</sup>

امروز شاه انجمن دلبران یکی است      دلبر اگر هزار بود دل بر آن یکی است  
 من بهر آن یکی، دو جهان داده‌ام بباد      عییم مکن که حاصل هر دو جهان یکی است  
 سودائیان عالم پندار را بگو      سرمایه کم کنند که سود و زیان یکی است  
 خلقی زبان بدعوی عشقش گشاده‌اند      ای من فدای آنکه دلش با زبان یکی است  
 حافظ بر آستانه دولت نهاده سر      دولت در آن سراسر است که با آستان یکی است

علامه طباطبایی معتقد است که در میان فلاسفه الهی از مصر قدیم و یونان و اسکندریه تا قبل از ظهور اسلام و حتی پس از آن تا ملاصدرا نامی از وحدت حقه حقیقیه و بالصرافه ذات احدیت نبوده است.<sup>(۳۰)</sup> در واقع، فلاسفه عمدتاً به وحدت عددی حق توجه داشته و از وحدت حقیقیه ذات الهی غافل بوده‌اند. از اینرو، آنچه از همه آنها و افرادی که بعد از آنها بر خط مشی همان حکمت و فلسفه مشی نموده‌اند نقل شده، وحدت عددی ذات حق است. حتی ابن‌سینا در کتاب شفا به وحدت عددیه ذات حق تصریح مینماید و بعد از او فلاسفه‌یی که آمدند تا حدود سال هزارم هجری قمری همگی قائل به وحدت عددی حق شدند. همینطور متکلمان نیز آنچه را که در احتجاجات خود آورده‌اند، زیاده بر وحدت عددی نیست، با اینکه تمام براهین و استدلالهای خود را از قرآن گرفته‌اند ولی از قرآن غیر از وحدت عددی نفهمیده‌اند.<sup>(۳۱)</sup> تنها کسی که در کتابهای خود قائل به وحدت بالصرافه بودن ذات حق شد و این معنی را با بلیغترین وجهی به ثبوت رسانید و منطق ابن‌سینا را در توحید عددی بودن ذات حق ابطال نمود، ملاصدرا بود.<sup>(۳۲)</sup>

۱۱۶





## ۶. معنای حق و حقیقت در لسان عرفا

معنای حق نزد عارفان، ریشه در مطالب ارائه شده از سوی بزرگان و اولیای دین همچون امیرالمؤمنین(ع) دارد. با توجه به آموزه‌های قرآنی و روایی در باب حق است که عرفای مسلمان حق را در معانی سه‌گانه خداوند، وجود منبسط و موجودی که ذاتش مقتضی وجودش است، مدنظر قرار می‌دهند. عالم یعنی ماسوی الله، ظهور اسماء و صفات حق تعالی محسوب میشود و از اینرو فقط ذات الهی، حق است و وجود نام میگیرد؛ بعنوان مثال ابن عربی در فصّ سلیمانی فصوص الحکم میگوید: (۳۳)

أَمَّا الْكُونُ خِيَالٌ      وَ هُوَ حَقٌّ فِي الْحَقِيقَةِ  
وَ الَّذِي يَفْهَمُ هَذَا      حَازَ اسْرَارَ الطَّرِيقَةِ

قیصری نیز درباره موضوع عرفان چنین میگوید:

فِي الْوُجُودِ وَ أَنَّهُ هُوَ الْحَقُّ. (۳۴)

سپس در تفسیر معنای کلام خود توضیح میدهد که برای عالم، کون را بکار میبریم و آن مرتبه ظهور و تجلی حق است. جامی نیز در ابتدای نقد النصوص حقیقت حق را وجود صرف و مطلق میداند که هیچ امتزاجی با غیر ندارد.

حَقِيقَةُ الْحَقِّ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى كَيْسَتْ غَيْرَ الْوُجُودِ الْبَحْتِ مِنْ حَيْثُ هُوَ  
الْوُجُودُ. (۳۵)

بنابراین، تنها حق، شایستگی نامیده شدن به وجود را دارد و غیر حق از آنرو که صرف و مطلق نیستند و با غیر آمیخته‌اند، در واقع تجلی حق بوده و وجودنما هستند. کاشانی نیز در تفسیر کلام محیی‌الدین، حقیقه الحقایق را ذات احدی خداوند میداند که جامع تمامی حقایق و کمالات آنهاست؛ عرفا این مرتبه را حضرت جمع و حضرت وجود نیز نامیده‌اند. (۳۶) از اینرو، کاشانی وجود را نیز به این میدانند که حق ذات خود را به ذاتش وجدان کند و بیابد. (۳۷) او دلیل نامیده شدن حضرت جمع

۱۱۷



به حضرت وجود را در همین راز میداند که خداوند جامع تمامی کمالات است و از سوی دیگر خود را به ذات خود میابد.<sup>(۳۸)</sup>

از معنای حدیث شریفی که در بخش قبل بتفصیل شرح داده شد، به این نتیجه میرسیم که اگر فردی چون ابن عربی دغدغه اصلی خود را شرح و بسط مراتب ظهور حقیقت در مجلای انسان کامل قرار داده است، به این دلیل بوده که طبق تعالیم دینی راهی جز رسیدن به مراتب تجلی از طریق گام برداشتن در مسیری که انسان کامل آن را پیموده، وجود ندارد. در واقع، آنچه عرفا بعنوان حق و حقیقت میشناسند، تنها ذات الهی است و تعالیم علوی در این حدیث شریف در کوتاهترین سخن و با نهایت ایجاز و بلاغت، به عارفان مسلمان این امکان را داده که برای عرفان خود علاوه بر طریق عملی، توضیحی درخور و نظری، هرچند با عباراتی رمزگونه و غامض، در جهت نحوه فنای در ذات ارائه دهند. شاید از این جهت باشد که ابن عربی حق را که از این چشم‌انداز دیده میشود، «ذات» میخواند. کلمه ذات در این سیاق بمعنای وجود مطلق است؛ وجودی که از نظر بساطت غیرمشروط بدان نظر میشود. چنانکه کلمه مطلق نشان میدهد، آن نباید به مفهوم وجود یا موجود محدود یا متعین گرفته شود، بلکه معنای آن چیزی است در ورای همه موجودات که وجودی محدود دارند؛ چیزی که در سرچشمه همه موجودات قرار دارد و آنان را وجوددار میکند. ادراک وجودشناسانه حق، موضوعی اصلی است که در سراسر کتاب *فصوص الحکم* یافت‌شدنی است.<sup>(۳۹)</sup> کاشانی در شرح *فصوص* سعی میکند مفهوم ذات را از نظر ابن عربی اینگونه توضیح دهد:

حقیقت حق که ذات احدیت نام دارد، چیزی جز وجود صرف، من حیث هو وجود نه به شرط تعین و نه به شرط لاتعین نیست. آن وجود بحت از آن حیث که وجود بحت است منزّه از اسماء و صفات است. آن وجود صرف نه نعتی دارد، نه اسمی، نه رسمی و نه کثرت بهیچ‌وجه در آن راه دارد. آن وجود محض نه جوهر است و نه عرض؛ چرا که جوهر ماهیتی دارد که غیر از وجود است و آن جوهر بوسیله این ماهیت است که از سایر موجودات متمایز

میشود. عرض نیز همینگونه است. عرض با این حال نیازمند موضعی است که باید قبلاً وجود داشته باشد تا در آن جای گیرد. و هرآنچه غیر از واجب است یا جوهر است یا عرض. پس وجود از آن حیث که وجود است چیزی جز واجب نیست و هر وجود مقیدی با اتکا بدان وجود واجب وجود خود را دارد. از اینرو، بحسب حقیقت جز آن وجود واجب نیست. پس در اینصورت، وجود واجب عین ذات آن است؛ چرا که هر چیز دیگری غیر از وجود از حیث آنکه وجود است، عدم محض میباشد. وجود در داشتن تمایز از عدم نیازمند تعین نیست، زیرا وجود و عدم در یک چیز با هم جمع آمدنی نیستند؛ چراکه وجود مقابل عدم است و آن را نمیپذیرد، چنانکه عدم صرف نیز وجود را قبول نمیکند و اگر هرکدام از این دو نقیض خود را قبول میکردند، بالفعل نقیض خود میبودند و این محال است.<sup>(۴۰)</sup>

ابن عربی علاوه بر کتاب *فصوص الحکم* در کتاب *انشاءالدوائر* نیز مراتب سه گانه هستی را ذکر میکند و تأکید مینماید که مرتبه دیگری وجود ندارد. این سه مرتبه عبارتند از: وجود مطلق (حق)، وجود متعین و چیزی که نه بودن و نه نبودن را نمیتوان بدان اسناد داد که همان عالم اعیان است. پس آنچه مسلم است این است که نزد عرفا حق بمعنای وجود مطلق و ذات الهی است و عارف همه تلاش و آرزویش در جهت رسیدن به فنای آن ذات الهی است، زیرا راه دیگری برای شناخت حق جز این راه برای او وجود ندارد. کاشانی در شرح *فصوص* این معنا را اینگونه توضیح میدهد:

ما هر چقدر بخواهیم راجع به وجود حق سخن بگویم و یا هر چقدر بکوشیم تا او را به همانگونه که هست توصیف کنیم، چه بخواهیم چه نخواهیم، مجبور خواهیم شد تا او، تنها از یک جنبه از تجلی او گفتگو کنیم؛ چراکه حق در حالت عدم تجلی هرگز با زبان انسانی وصف شدنی نیست. حقیقت حق در ذات خود برای همیشه گنجی پنهان (کنز مخفی) و نهفته در عزلت الهیش باقی خواهد ماند.<sup>(۴۱)</sup>

عنا شکار کس نشود دام باز گیر      کانجا همیشه باد بدست است دام را  
 کاشانی ادامه می‌دهد: «حق و حقیقت (همان وجود مطلق) برای اینکه شناخته شود،  
 خود را در عالم متجلی می‌کند. لیکن او خود را فقط مطابق اقتضای هر شیء خاص  
 ظاهر میدارد، بصورتی که در تناسب و در اقتضا با استعداد هر موجودی است»<sup>(۴۲)</sup>  
 از طرف دیگر، در لسان عرفا وقتی از وحدت سخن بمیان آورده میشود، وحدت  
 مورد نظر آنها در جهت مقابل وحدت فلاسفه قرار دارد؛ به این معنی که عرفا معتقد به  
 وحدت شخصیه در مقابل وحدت تشکیکی هستند و وحدت تشکیکی ذات حق را  
 محدود کردن و حد زدن آن میدانند. بنابر وحدت شخصیه و صرافت و وحدت در  
 وجود، ماهیات بالعرض میباشند و وجود منتسب به آنها نیز بالعرض هستند. بنابراین  
 وجود آنها عرض در عرض و اعتبار در اعتبار میباشد<sup>(۴۳)</sup> و آنچه حقیقی است تنها حق  
 و وجود مطلق است. بر مبنای تشکیک در وجود که اختلاف و درجات حقیقی را در  
 مراتب وجود و در مظاهر آن میپذیرد، وجود موجودات براساس اصل علیت حضرت  
 حق است که وجود واجب و یا عقل یا نفس، واسطه در ثبوت موجودیت آنها  
 میباشد. ولی بر مبنای توحید حق و صرافت و تشخص در وجود، اختلافی در مراتب  
 وجود و مظاهر آن نیست، بلکه اختلاف در نفس ظهورات وجود است و وجود  
 موجودات بر اصل اشراق و اضافه و تجلی است که وجود واجب و یا عقل یا نفس  
 واسطه در عروض موجودیت و انتساب آنها میباشد.<sup>(۴۴)</sup>

تا یک سر موی از تو هستی باقی است      آئین دکان خود پرستی باقی است  
 گفتمی بت پندار شکستم رستم      این بت که ز پندار برستم باقی است  
 بر این اساس، عرفا تنها یک حقیقت میشناسند و آن ذات حق است و هرچه غیر  
 از آن را اعتباری و باطل می‌شمارند و به این آیه قرآن کریم اشاره دارند: «فماذا بعد  
 الحقُّ أَلَّا الضَّلالُ فَأَنَّى تُصْرَفون» (یونس/۳۲). عرفا اصالت و حقیقت را تنها برای خدا  
 و بس و عالم وجود را پرتوی از ظهور او میدانند و فروغی از جلوه او می‌شمارند.<sup>(۴۵)</sup>

۱۲۰



این همه عکس می و نقش مخالف که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد به همین دلیل است که میبینیم در نظر عارف کاملی همچون ابن عربی نیز مسئله ظهور حقیقت اهمیت بالایی پیدا میکند. در نظر او، اشیاء بواسطه تجلی حق به ظهور درمی آیند و این وجه حق است که اشیاء را حقیقی میکند و هیچ چیز دیگری جز ذات الهی حقیقت محسوب نمیشود. بنابراین، عارفی که وجود اشیاء را در نسبت با حق میداند، در هر چیزی وجه حق را میبیند.<sup>(۴۶)</sup> در نتیجه، هر چیزی ماسوای حق باطل بوده و همگی عدمی هستند و تنها وجود از آن حق است. پیامبر گرامی (ص) نیز این شعر لبید را تصدیق کردند: «ألا كل شيء - ما خلا الله - باطل».<sup>(۴۷)</sup> با در نظر گرفتن تساوی میان حق و وجود است که ابن عربی در مواضع مختلفی از فتوحات مکیه خود، باطل را در شعر فوق مساوی عدم یا معدوم گرفته است.<sup>(۴۸)</sup>

یا اینکه سعدی شیرازی در شعری اینچنین این حقیقت را بیان میدارد:<sup>(۴۹)</sup>

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست	بر عارفان جز خدا هیچ نیست
توان گفت این نکته با حق شناس	ولی خرده گیرند اهل قیاس
که پس آسمان و زمین چیستند؟	بنی آدم و دیو و دد کیستند؟
پسندیده پرسیدی ای هوشمند	بگویم گر آید جوابت پسند
که هامون و دریا و کوه و فلک	پری و آدمیزاد و دیو و ملک
همه هرچه هستند از آن کمترند	که با هستیش، نام هستی برند
عظیم است پیش تو دریا به موج	بلندست خورشید تابان به اوج
ولی اهل صورت کجا پی برند؟	که ارباب معنی به ملکی درند
که گر آفتابست یک ذره نیست	وگر هفت دریاست یک قطره نیست
چو سلطان عزت علم برکشد	جهان سر به جیب عدم درکشد

همانطور که ملاحظه گردید عرفا نگاهی ویژه به مسئله حق و حقیقت دارند و به این واقعیت دست یافته اند که تنها یک حقیقت در عالم وجود دارد و آن ذات باری

است و غیر از او هر چه لباس وجود پوشیده، اعتباری است و ظهورات آن حقیقت بحت و بسیط است. با توجه به این دیدگاه، عارف تنها راه شناخت حقیقت را قرب و نزدیکی به آن دانسته و بدنبال یافتن راههایی برای نزدیک شدن به آن حقیقت اصیل بوده و در این راه، معرفت نفس را به این دلیل که نفس انسان کاملترین مظهر الهی است، اولین قدم سالک در دستیابی به معرفت الله دانسته و برای تثبیت مذهب خود به آیات و روایات نیز استناد جسته است. اینجاست که سیر و سلوک الی الله در منظر عارف، جایگاهی حیاتی برای شناخت آن حقیقت واحد داشته و دارد.

#### ۷. راه شناخت حق و حقیقت در لسان عرفا

در نظر عرفا شناخت حق که تنها حقیقت عالم است، جز از راه شناخت تجلی حق در مراتب و ظهور آن میسر نخواهد بود. از اینروست که بعنوان مثال ابن عربی مهمترین و تأثیرگذارترین کتاب خود یعنی *فصوص الحکم* را که در آن به شرح حکمت‌های هر یک از انبیای الهی بعنوان نمونه‌هایی از انسانهای کامل می‌پردازد، در واقع توضیح و تفسیر انواع مراتب تجلی حقیقت برای انبیای قرار داده است. زیرا از نظر او، تجلی کامل در مقام انسان کامل رخ میدهد. بنابراین، اصول تجلی نیز بطور کامل و دقیق تنها از بررسی مراتب حقیقت نزد اولیای الهی قابل دستیابی است. پس نزد ابن عربی، تنها راه شناخت حق، شناخت خود است. از نظر او، ما باید کوشش بی‌حاصل شناخت حق را رها کنیم و به عمق نفوس خود بازگشته و حق را بصورت جلوه‌هایش ادراک نماییم.<sup>(۵۰)</sup> البته ابن عربی رفع حجاب و کشف در مسیر سالک الهی برای شناخت حق را دارای مراتبی میداند. در نظر وی، کسی که اعیان ثابته را در علم الهی مشاهده میکند، از جهت رتبه، بر هر عارف دیگری برتری دارد و به همین ترتیب، مراتبی وجود دارد تا آنجا که کسی حق را در موجودات سیفی این عالم مشاهده مینماید.<sup>(۵۱)</sup> نزد عرفا آنچه برای حق در ورطه امکان است، در واقع برای او واجب است و از اینرو هر نحوه ظهور و تجلی که بتوانیم برایش فرض نماییم، حتماً و ضرورتاً به

۱۲۲



تحقق خواهد رسید. از اینجاست که ابن عربی در *فصوص الحکم* دو نوع نگرستن خدا به خودش را فرض میگیرد؛ یکی اینکه خداوند خود را بدون واسطه و مستقیم بنگرد و دیگر آنکه خدا خود را در دیگری ببیند؛ همانند آنکه انسانی خود را در آینه ببیند.<sup>(۵۲)</sup> با این فرض، لازم است خلقی وجود داشته باشد که هر دو وجه ممکن نگرستن برای واجب‌الوجود تحقق یابد. این در حالی است که عالم بدون در نظر گرفتن انسان مانند جسد بدون روح است و اسماء الهی به وجه کامل در آن منعکس نمیشود.<sup>(۵۳)</sup> شاید به همین دلیل است که عارف کاملی مانند ابن عربی در شناخت اسماء و صفات حضرت حق و توضیح مراتب تجلیات او سعی بلیغ نموده و با نگارش کتاب *فصوص الحکم* و پرداختن به حکمت هریک از انبیای الهی بعنوان انسانهای کامل، معتقد است از دریچه ظهور حق در هر یک از آنان وجهی از حق آشکار میگردد.

قیصری که شارح ابن عربی است، مدعی است حقیقت حق برای غیر او معلوم نمیشود. زیرا حق نه بمعنای حصول است، نه تحقق و نه ثبوت. این معانی برای عالم و کون بکار میرود که به نسبت وجود الهی که وجود حقیقی است، عرض محسوب میشوند. عرض در این مقام، حقیقت قائم به غیر است؛ از اینرو اهل‌الله برای وجود حق و عالم ماسوی‌الله دو اصطلاح جداگانه بکار میبرند تا تفاوت را مشخص سازند.<sup>(۵۴)</sup>

برای فهم بهتر موضع عرفا نسبت به شناخت حق، توجه به آراء فلسفی ملاصدرا بعنوان شارح ابن عربی نیز راهگشا خواهد بود. ملاصدرا برغم توجه به آراء مشائیان و اشراقیان و سعی در بررسی مسئله حقیقت علم از جوانب مختلف، درنهایت با اصالت دادن به علم عرفانی، علم حضوری را چاره‌نهایی حل معضل ارتباط علم و معلوم و پاسخ مناسب به شبهات به ظاهر لاینحل باب علم مطرح میکند. بعبارت دیگر، راه شناخت حق را در علم حضوری ببیند و نه علم حصولی. او در *الاسفار الاربعة* تصریح میکند قول به اینکه علم عبارت است از صورت منطبقه نزد

۱۲۳



عادل، مردود است و دیگر اقوال را نیز حاکی از حصولی بودن علم باشد، رد میکند تا بدانجا میرسد که علم یک نوع «وجود» است.<sup>(۵۵)</sup>

## ۸. نتیجه‌گیری

در قرآن کریم حق در معنای غیرحقوقی خود بعنوان اسمی برای خداوند استعمال شده است. در واقع، از جمله اسماء الهی یاد شده در قرآن «حق» میباشد که با تحقیق در آثار فیلسوفان مسلمان مشاهده میشود عموم آنها علاوه بر معنای منطقی به معنای وجودی حقیقت نیز توجه کرده‌اند (حق بمعنای مطلق وجود فعلیت‌دار در خارج)، اما بیشترین توجه آنها به معنای منطقی حقیقت بوده و حق و حقیقت را عمدتاً بمعنی مطابقت و همخوانی با واقع در وصف یک خبر یا گزاره دانسته‌اند؛ یعنی گزاره‌ایی که صادق بوده و کاذب نباشد، متّصف به وصف «حقیقت» است. با وجود این، فلاسفه‌یی مانند ابن‌سینا و ملاصدرا در ذکر معانی سه‌گانه حق، به دو مفهوم وجودی برای آن یعنی حقیقت بمعنای وجود دائم و حقیقت بمعنای وجود عینی توجه داشته‌اند.

عرفای مسلمان حق را در معانی سه‌گانه خداوند، وجود منبسط و موجودی که ذاتش مقتضی وجودش است، مدنظر قرار میدهند. بعبارت دیگر، در لسان عرفا با عنایت به نحوه استعمال حق در قرآن این مفهوم از جمله امّات اسماء خداوند برشمرده شده و بنابراین، حقیقت تنها جنبه معرفتی و شناختی (حصولی) ندارد و جنبه وجودی (وجودشناختی) نیز مییابد. عالم یعنی ماسوی الله، ظهور اسماء و صفات حق تعالی محسوب میشود و از اینرو فقط وجود خود خداوند و حضرت حق، حق است و وجود نام میگیرد. در اینجا است که اختلاف اصلی بین فلاسفه و عرفا نمود پیدا میکند. حقیقت در نظر فلاسفه اسلامی بر مبنای تفاوت بین وجود و ماهیت و وحدت تشکیکی وجود شکل گرفته است، ولی عرفا هرگونه تشکیکی برای مراتب وجود را محدود کردن ذات حق میدانند و به وحدت شخصیه وجود معتقدند؛ به این معنی که تنها یک وجود حقیقی در عالم می‌شناسند و آن ذات باری





است و سایر ماسوی‌الله را اعتباری و غیرحقیقی میدانند. با این توضیح به این نتیجه میرسیم که حقیقت نزد عرفا بدون شناخت تجلیات حق در مراتب و ظهور آن قابل فهم و ادراک نیست. از اینجا به این نکته میرسیم که راه شناخت و کسب معرفت نسبت به حقیقت ذات باری در شناخت انسان بعنوان یکی از تجلیات حق نهفته است.

امید است این نوشتار فرصت مناسبی را جهت تدبّر و روشنایی چراغ تفحصهای آینده در پیش روی مخاطبان قرار دهد و نشان دهد که هنوز جامعه علمی و فلسفی از آنچه عرفا به دیده باطن مسّ کرده‌اند، بسیار دور بوده و این موضوع کمتر مورد تأمل و بررسی موشکافانه و مسئولانه قرار گرفته است.

#### پی‌نوشتها:

۱. پازوکی، شهرام، «معرفت عرفانی نزد ملاصدرا» خردنامه صدر، ش ۲۰، ص ۳۸.
۲. رضائی، علی، معنای حق در نگاه اندیشمندان اسلامی، ص ۸۹-۱۱۱.
۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۸۹.
۴. حاجی سبزواری، ملاحادی، شرح منظومه، ص ۳۰۷.
۵. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۸۹.
۶. همان، ج ۶، ص ۳ و ۵.
۷. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، حکمة الاشراف، ج ۳، ص ۱۸۲.
۸. فارابی، ابونصر محمد، آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، ص ۳۵، ۳۷.
۹. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، ص ۶۲؛ همو، الإشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۹.
۱۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۸، ص ۲۴۹.
۱۱. حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص ۶۰.
۱۲. مجموعه آثار، ج ۸، ص ۲۵۰ و ۲۵۱.
۱۳. مجموعه مصنفات شیخ‌اشراف، ج ۱، ص ۲۱۱.
۱۴. پناهیان، نسترن، واژه حق در قرآن و روایات، ص ۱۸.
۱۵. آملی، سید حیدر، جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص ۲۸، ۷۳، ۱۷۰، ۲۵۹، ۳۴۱ و ۴۶۴.
۱۶. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ۳۷، ص ۲۳۰.
۱۷. همان، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۴۰، ص ۱۵۳.
۱۸. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، ص ۶۲؛ همو، الإشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۹.
۱۹. قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۲۱.
۲۰. الإشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۸۶ و ۳۸۷.

٢١. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٢٩٧؛ مولوي، مثنوى معنوي، بيت ٤٩٦.
22. Heidegger, M., *Being and Time*, p. 256.
23. *Ibid.*, p. 257.
24. *Ibid.*, p. 256.
25. *Ibid.*
26. Heidegger, M., *Pathmarks*, p. 171.
٢٧. علامه حسيني طهراني، سيد محمد حسين، توحيد علمي و عيني، ص ٣٠٢ و ٣٠٣.
٢٨. همان، ص ٣٠٣-٣٠٥.
٢٩. ر.ك: ديوان حافظ شيرازي.
٣٠. علامه طباطبائي، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ص ١٠٩ و ١١٠.
٣١. همان، ص ١١٠؛ توحيد علمي و عيني، ص ٢١١ و ٢١٢.
٣٢. توحيد علمي و عيني، ص ٢١٢.
٣٣. ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٥٩.
٣٤. قيصري، داود، شرح فصوص الحكم، ج ١، ص ٢١.
٣٥. جامي، عبدالرحمن، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، ص ٢٠.
٣٦. كاشاني، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفية، ص ٣٧.
٣٧. همان، ص ٢٨.
٣٨. همان، ص ٣٨.
٣٩. ايزوتسو، توشيهيكو، صوفيسم و تائوتيسم، ص ٤٧ و ٤٨.
٤٠. همان، ص ٣.
٤١. فصوص الحكم، ص ٢٠٧ و ٢٠٨.
٤٢. همان، ص ٣٣.
٤٣. توحيد علمي و عيني، ص ٢٣٤.
٤٤. همان، ص ٢٤٠.
٤٥. همان، ص ٢٣٣.
٤٦. اصطلاحات الصوفية، ص ٢٩.
٤٧. همان، ص ١٦.
٤٨. الفتوحات المكية، ج ١، ص ٤٠٦؛ ج ٢، ص ٣٣ و ٤٢٧؛ ج ٣، ص ٤٤٣.
٤٩. سعدى، بوستان، ص ١١٣.
٥٠. فصوص الحكم، ص ٧٣-٨١.
٥١. خواجه، محمد، مقدمه بر ترجمه و متن فكوک صدر الدين قونوي، ص ٦٥.
٥٢. الفتوحات المكية، ص ٤٨.
٥٣. همان، ص ٤٩.
٥٤. شرح فصوص الحكم، ج ١، ص ٢١.
٥٥. الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعه، ج ٣، ص ٢٨٨.

## منابع فارسی:

۱. آملی، سیدحیدر، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم، تحقیق سیدمحسن موسوی تبریزی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲.ق.
۲. \_\_\_\_\_، جامع الاسرار و منبع الانوار، چاپ هانری کوربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۶۸.
۳. ابن سینا، الإشارات و التنبيهات، قم، انتشارات البلاغه، ۱۳۷۵.
۴. \_\_\_\_\_، الالهيات من كتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۵. ابن عربی، محیی الدین، التتوحات المکیة، قاهره انتشارات الهيئة المصریة العامه للكتاب، قاهره، ۱۴۰۰.ق.
۶. \_\_\_\_\_، فصوص الحکم، مقدمه ابوالعلاء العفیفی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۵.
۷. ایرو تسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۷۹.
۸. پازوکی، شهرام، «معرفت عرفانی نزد ملاصدرا»، خردنامه صدرا، ش ۲۰، تابستان ۱۳۷۹.
۹. پناهیان، نسترن، واژه حق در قرآن و روایات، رسالت، ش ۷۳۴۸، تهران، شهریور، ۱۳۹۰.
۱۰. جامی، عبدالرحمن بن احمد، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، مقدمه، تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، پیشگفتار سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۲، ۱۳۶۹.
۱۱. حاجی سبزواری، ملاحادی، شرح منظومه، قم، انتشارات دارالعلم، چ ۵، ۱۳۶۷.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۱، ۱۳۷۵.
۱۳. علامه حسینی طهرانی، سید محمدحسین، توحید علمی و عینی، مشهد، مؤسسه نشر دوره علوم و معارف اسلام، ۱۴۲۷.ق.
۱۴. خواجوی، محمد، مقدمه بر ترجمه و متن فکوک صدر الدین قنوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۸.
۱۵. رضائی، علی، زمستان، «معنای حق در نگاه اندیشمندان اسلامی»، مجله معرفت حقوقی، س ۱، ش ۲، تهران، ۱۳۹۰.
۱۶. سهروردی، شیخ شهاب الدین یحیی، حکمة الاشراق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۸، تهران، ۱۳۷۷.
۱۷. \_\_\_\_\_، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کوربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۰.
۱۹. فارابی، ابونصر، محمد، آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، شرح و تعلیق علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال، چ ۱، ۱۹۹۵م.
۲۰. قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، بکوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۱. کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیة، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰.
۲۲. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳.ق.
۲۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، چ ۸، ۱۳۸۰.
۲۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی؛ باشراف و مقدمه استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ ۱، ج ۱، ۱۳۸۳.

۲۵. \_\_\_\_\_، *الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعه*، تصحيح و تحقيق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف استاد سيد محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنياد حکمت اسلامي صدر، ج ۳، ج ۱، ۱۳۸۳.
۲۶. مولوی، جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی*، باهتمام رینولد الین نیکلسون، تهران، انتشارات هرمس، ج ۵، ۱۳۸۴.

### منابع انگلیسی:

1. Heidegger, M., *Being and Time*, translated by Macquarrie, J. and Robinson, E., Blackwell Publishers Ltd, 1962.
2. \_\_\_\_\_, *Pathmarks*, edited by McNeill, W., Cambridge University Press, 1998.

